

---

# ESTUDIO SUMARIO SOBRE LA REPRESENTACION DEL TIEMPO EN LA RELIGION Y LA MAGIA

Henri Hubert

---

El problema objeto de esta memoria ha sido planteado en el tomo V del *Année Sociologique*<sup>1</sup>. Suponíamos que los actos y representaciones de la religión —y se puede agregar que los de la magia también— comportaban nociones espaciales y temporales bastante distintas de la noción normal. Sosteníamos que, dado que los ritos y los acontecimientos míticos ocurren en el espacio y en el tiempo, resultaba preciso preguntarse cómo se puede conciliar a este respecto la fragmentación teórica del tiempo y del espacio con la infinitud e inmutabilidad de lo *sagrado* en lo que también transcurren. Para simplificar nuestro vocabulario asignamos a la palabra *sagrado* toda la amplitud posible; entendemos por ella, a la vez, lo *sagrado* religioso y lo *sagrado* mágico, lo *sagrado* propiamente dicho y el *mana*, aunque en otro lugar los hayamos distinguido<sup>2</sup>. Hasta ahora hemos admitido la hipótesis de que lo *sagrado*, sin acepción de especie, aunque es susceptible de infinitas limitaciones, es teóricamente indivisible y que, una vez realizado, se realiza integralmente<sup>3</sup>. Es de este modo como hemos explicado su pre-

---

<sup>1</sup> *Année Sociologique*, t. V, 1900-1901, p. 248.

<sup>2</sup> H. HUBERT y M. MAUSS, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année Sociologique*, t. VII, 1902-1903, pp. 108 y ss.

<sup>3</sup> H. HUBERT y M. MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice», *Année Sociologique*, t. II, pp. 29 y ss.; «Esquisse...», *Année Sociologique*, t. VII, pp. 1 y ss.; M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904, *passim*.

---

sencia real en el sacrificio, así como las virtudes indefinidas de las cosas y los actos mágicos.

Habiéndome propuesto estudiar este año en mi curso lo que se conoce sobre las divisiones primitivas del año entre los antiguos pueblos germánicos, he intentado agrupar, a modo de prefacio, las anomalías que presenta, en general, el cómputo del tiempo en la religión. Tales anomalías, que reflejan la contradicción de las características respectivas del tiempo normal y de lo sagrado, permiten ponernos sobre la pista del tiempo religioso. Doy por supuesto que esta noción religiosa de tiempo es la que domina la elaboración de los calendarios. No es preciso, en efecto, demostrar que éstos han surgido de las religiones.

Comportan además una red confusa de particularidades, a la hora de distinguir y dictaminar fechas y períodos, de las que no podría dar perfecta cuenta ni la observación de las duraciones concretas, ni la idea que tenemos del tiempo, es decir, la idea de una magnitud continua, infinitamente divisible en partes sucesivas, homogéneas e impenetrables. Es lo sustancial de ese curso lo que aquí propongo.

En esta memoria no se trata de hacer psicología ni, por lo tanto, de describir los variados juicios que cada individuo construye sobre las duraciones o de explicar la incoherencia de estos juicios. Las representaciones a que se dedica mi estudio tienen algo de conceptual y también de convencional: son el patrimonio común de las colectividades; tienen una especie de rigidez legislativa. Tampoco pretendo arrastrar el análisis del tiempo hasta la metafísica. Intento saber simplemente lo que de hecho ha sido, y esto sólo en ciertas clases de juicios y razonamientos que, hasta cierto punto, dependen de la religión y de la magia.

La elección de los hechos que sirven de fundamento para mis conclusiones me ha sido impuesta por el mismo marco de mi curso. Para no alargar las dimensiones de esta memoria, he reducido la exposición lo más posible. Las religiones griega y romana y el cristianismo me han proporcionado ejemplos y puntos de comparación. Era natural que me ocupara principalmente de los hechos característicos de esas religiones dada su proximidad histórica con las de los Germanos. Ya habrá tiempo de alargar estas investigaciones, y, de forma particular, en los diversos campos de la etnografía.

## I

Estableceremos desde el principio que el tiempo es una condición necesaria de los actos y representaciones mágicos y religiosos. En distintas ocasiones se ha llamado ya la atención sobre el hecho de que los ritos se realizan en condiciones de tiempo constantes para un mismo rito, que

contribuyen a definir su entorno específico<sup>4</sup>. Los ritos periódicos están, por definición, asociados a fechas fijas del calendario o a la recurrencia regular de ciertos fenómenos. Los ritos ocasionales se realizan también en momentos determinados. Muchos dan lugar a cálculos de horóscopo que, algunas veces, son increíblemente complicados; también ocurre que, en algunos casos, las exigencias se reducen muchísimo; pero el rito mantiene siempre el mínimo de determinación temporal que le proporciona su relación con la ocasión que lo provoca. El examen de cualquier ritual bastará para mostrar que los ritos varían en razón de sus circunstancias temporales, si no en su estructura esencial, al menos en sus particularidades accesorias, en las preparaciones y la actitud que exigen.

Es cierto que los acontecimientos de los mitos parecen ocurrir fuera del tiempo o, lo que es lo mismo, en la extensión total del tiempo, ya que, como lo muestra en particular su repetición en las fiestas, consiguen ser igualmente contemporáneos de fechas separadas en el tiempo normal. Con todo, todas las mitologías se han esforzado en situar esta eternidad en el seno de la serie cronológica. En general, la han situado en el comienzo del tiempo; algunas veces, al final. Es esta la razón de que, sean los que sean, los mitos son mitos de orígenes o mitos escatológicos. Dan cuenta del origen o del final de las cosas no porque tal sea su función esencial, sino porque están en el tiempo. Por lo demás, es indiferente que se sitúen en uno u otro punto, pues las diferencias en ambos casos sólo son secundarias: en efecto, se ha destacado muy justamente que los mitos del origen y del fin del mundo comportaban elementos comunes<sup>5</sup>. Un corolario de este hecho es que, en todas partes, los mitos tienden a sistematizarse en forma de tradiciones relativas al origen de las sociedades que los producen; el cuerpo de los mitos constituye una prehistoria de la humanidad, de la tribu o de la nación; los dioses son el origen de las naciones humanas. La síntesis de las diversas corrientes de representaciones religiosas se realiza de esta forma no porque los mitos en general hayan surgido de la divinización de los ancestros, sino porque son pensados en forma temporal. Es la misma razón por la que las fiestas son dadas generalmente como conmemoración de los mitos a los que están ligadas. Reproducen indefinidamente un acontecimiento que se supone que ocurrió en un punto del tiempo, en una fecha fija.

¿Pero no es una simple y grosera figuración de su eternidad situar los mitos en el origen del tiempo, «en la noche de los tiempos»? Sería correcto pensarlo si no se produjera otro fenómeno igualmente frecuente, a saber, el rejuvenecimiento de los mitos. Tenemos ejemplos de esto en las fiestas provistas de distintos mitos o cuya institución está ligada, según ocasiones,

<sup>4</sup> H. HUBERT y M. MAUSS, «Essai...», *Année Sociologique*, t. II, p. 56; «Esquisse...», t. VII, p. 47.

<sup>5</sup> H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, p. 22.

a causa y fechas diversas, escalonadas en el tiempo. En Roma, las *Poplifugia* han conmemorado sucesivamente la fuga del pueblo a la muerte de Rómulo, otra fuga de los romanos en una guerra contra los Fidenatos, más tarde, a partir del 42 antes de C., en virtud de un senado consulto, el día del nacimiento, quizá convencional, de Julio César<sup>6</sup>. En la Europa cristiana era frecuente renovar los santos patronos de las fiestas parroquiales; un santo más joven se yuxtapone o, a veces, desplaza a un santo en decadencia. Es así como, por ejemplo, en Sicilia y en Provenza el culto de Francisco de Paula se ha extendido<sup>7</sup>. En Lezoux (Puy-de-Dôme), el patrón parroquial está a punto de ceder su lugar a favor de un jesuita, su homónimo, martirizado en China hace cincuenta años. Los combates rituales en las fiestas populares se convierten en representaciones dramáticas de combates históricos, recuerdos de las invasiones árabes y normandas en Sicilia, árabes e inglesas en Francia<sup>8</sup>. Numerosas fiestas que aparecen como aniversarios de la fundación de las iglesias parroquiales parecen ser antiguas fiestas agrarias con funciones complejas; en vez de conmemorar un hecho mítico, desplazado al origen de los tiempos, conmemoran un hecho histórico. Por lo demás, el mito rejuvenecido es siempre el punto de partida para la celebración periódica del rito, pues, o bien ha desaparecido el recuerdo de los períodos anteriores, o bien se imagina una consagración nueva y más eficaz de la fecha escogida. Fuera de la historia de las fechas, hay ejemplos igualmente abundantes del mismo fenómeno. En Gales la figura semihistórica del rey Arturo ha sustituido a la de un dios dormido en las cavernas de las montañas<sup>9</sup> e igualmente Federico Barbarroja ha reemplazado, en un tema semejante, a personajes míticos<sup>10</sup>.

Así se rejuvenecen los mitos de la historia. Obtienen de ella elementos de realidad que consolidan la creencia de que son objeto en tanto que mitos. No es porque los creyentes distinguen mal la verdad mítica de la verdad histórica por lo que los mitos se evemerizan\*, sino porque demandan ser situados en el tiempo con una precisión creciente en función de la creciente precisión de la representación en el tiempo de las cosas. El rejuvenecimiento de los mitos no es un fenómeno diferente del general de localización en el pasado, sino una forma particular del mismo fenómeno.

Pero esto no es todo. Los hechos mágicos y religiosos, ya sean ritos o

<sup>6</sup> Warde FOWLER, *Roman Festivals in the Time of the Republic*, p. 176.

<sup>7</sup> PITRÉ, *Feste patronali in Sicilia*, p. 49, *passim*. Cfr. *Année Sociologique*, t. IV, pp. 246 y ss. Cfr. *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, p. 29 (sustitución de la fiesta de S. Juan por la fiesta de S. Gregorio).

<sup>8</sup> E. K. CHAMBERS, *The mediaeval Stage*, cap. IX (El baile de la espada); PITRÉ, *obra cit.*, *passim*.

<sup>9</sup> J. RHYS, *Celtic Folklore*, cap. VIII (Leyendas de las cuevas de Gales), pp. 473 y ss.

<sup>10</sup> E. H. MEYER, *Mythologie der Germanen*, p. 386.

\* En el original, «s'évhémérisent», de Evhémère (Evemero), filósofo, historiador y viajero griego del siglo IV a. C. que sostenía que los dioses no son sino divinizaciones de héroes que existieron antiguamente. (Nota del traductor.)

imágenes, no se conciben simplemente como transcurriendo antes, después o durante otros hechos, sino que se sitúan en un tiempo-entorno relativamente abstracto y diferenciado de las cosas que duran. Es cierto que la imagen de éstas últimas todavía se entremezcla con esa noción. Como representación semiconcreta, conserva el recuerdo de las duraciones reales. El ritmo del tiempo ideal quizá queda indicado, originariamente, por algunas de estas duraciones. Pero no deja de dominarlas; les impone a todas límites teóricos o prácticos. La idea de este tiempo-entorno se incorpora como un elemento diferenciado en las especulaciones de la magia y la religión.

Se representa comúnmente el tiempo como un sistema de fechas y duraciones sucesivas, sistema que se reproduce periódicamente y cuyas diferentes magnitudes se suponen iguales por series y simétricas de período en período. La notación de los puntos e intervalos comprendidos en un período limitado y repetible constituye el calendario.

¿Es para la magia y la religión el calendario un sistema de medición del tiempo? ¿Se distribuyen los actos religiosos o mágicos al modo en que parecen estarlo los actos de nuestra guerra civil? ¿Han encontrado la religión y la magia, en un sistema elaborado con otra finalidad, cómodos puntos de referencia para la realización de actos que deben repetirse? No lo creo. En efecto, existen sistemas de calendario que han sido divididos especialmente para regular la periodicidad de los actos religiosos o mágicos y son, o han sido empleados, en paralelo a los calendarios usuales, con esta finalidad especial; tal es el caso del *tonalamatl* de 260 días que, entre los Aztecas, corría en paralelo al año solar; tal es también el caso del calendario semanal que sirve para establecer la fecha de la Pascua, calendario que ha servido de modelo al calendario civil de Islandia<sup>11</sup>. La existencia de estos sistemas atestigua la necesidad de un ritmo específico que presida la distribución en el tiempo de los actos religiosos. Para la religión y la magia el calendario no tiene por objeto medir, sino establecer el ritmo del tiempo.

Así, por un lado, los ritos se reparten necesariamente a lo largo de un tiempo dividido por puntos fijos, regularmente espaciados; por otra parte, las representaciones religiosas, además de designar límites a las eternidades divinas y permitir que los dioses mueran, suponen igualmente un ritmo en el tiempo en el que fluyen las duraciones de todo tipo y, en particular, las duraciones divinas. Los distintos milenarismos —el judeo-cristiano, el zoroástrico, el sistema de kalpas hindú— son la prueba. Nuestros cuentos de hadas, y especialmente aquellos que tratan de raptos, suponen que los espíritus vuelven a pasar periódicamente por los mismos lugares; es entonces cuando se levantan los hechizos que anteriormente se habían hecho. Las princesas de los palacios sumergidos pueden ser desencantadas a una hora

<sup>11</sup> G. BILFINGER, *Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen*, I, Das altnordische Jahr, pp. 1 y ss.

mágica que suena a intervalos. En resumen, las eternidades míticas son periódicas<sup>12</sup>.

No quiere esto decir que tengan una medida y, menos aún, una medida común con la del tiempo normal. Las comparaciones muestran una semejanza profunda. El cálculo del tiempo presenta, especialmente en los cuentos, increíbles incoherencias. Un narrador macedonio asegura sin pestañear que un héroe que ha empleado tres años para descender a las antípodas y doce para volver, sin haber permanecido allí durante un tiempo apreciable, ha estado treinta años fuera de su país<sup>13</sup>. La contradicción no le llama la atención, pues se trata de un cuento fantástico, *αὐτο ἔγει παεαμύθι*.

Es con la ayuda de semejantes contradicciones como se concilia la antinomia del tiempo divisible y de lo sagrado indivisible que se desgrana en el tiempo. Pero pudiera pensarse que estas síntesis quizá se logran simplemente trampeando con el rigor cuantitativo de la noción común de tiempo. No lo creemos, sino que suponemos, al contrario, que denotan la existencia de otra noción cuyas características constantes y definibles son, más o menos, las que vamos a describir.

## II

Considerando sucesivamente los elementos diferenciados de la representación del tiempo (fechas críticas e intervalos). Vamos a establecer un cierto número de proposiciones sobre sus propiedades intrínsecas, o sus relaciones recíprocas, que nos servirán para caracterizar la noción en su conjunto. No propondremos tales proposiciones como absolutas y será una pérdida de tiempo buscarles excepciones que las invaliden. No pretendemos que la noción de tiempo en religión y magia difiera siempre de la común; nos basta con que lo haga frecuentemente y que las diferencias en cuestión sean regulares. Su examen mostrará que, para la religión y la magia, *las partes sucesivas del tiempo no son homogéneas*, que las partes que nos parecen iguales en tamaño no son necesariamente iguales ni siquiera equivalentes; *son homogéneas y equivalentes las partes consideradas semejantes* en razón de su ubicación en el calendario. De donde se sigue que la noción de tiempo no es en este caso la de una cantidad pura, sino que es más compleja que la noción que le corresponde en el curso ordinario de nuestra vida mental. No es posible estudiarla *in abstracto*. Las propiedades de las partes del tiempo se deducen de sus relaciones con las duraciones concretas que enmarcan.

<sup>12</sup> Limitación periódica de la estancia entre los espíritus: MANNHARDT, *Germanischen Mythen*, pp. 172, 177; SÉBILLOT, *Le Folklore de France*, t. I, pp. 305, 463, etc.

<sup>13</sup> G. F. ABBOT, *Macedonian Folklore*, p. 277.

Agreguemos, para mayor claridad, que no se trata en este estudio únicamente de las divisiones del calendario. Por fechas críticas no entendemos tan sólo los términos extremos de las secciones de los calendarios, sino todo momento que sea objeto de una consideración especial. El ciclo de los términos del calendario no es sino uno de los sistemas particulares de fechas críticas e intervalos que vuelven en el tiempo.

1.º *Las fechas críticas interrumpen las continuidades en el tiempo.* Lo que se puede probar mostrando que quiebran las duraciones particulares. Una sociedad que divide el tiempo en períodos, cuya magnitud se expresa por medio de un número (siete o nueve, por ejemplo) de días, meses o años<sup>14</sup>, impone los mismos cortes rítmicos sobre duraciones que no tienen otra razón de ser, así limitadas y seccionadas, que la ley anteriormente enunciada.

Si las duraciones en cuestión no finalizaban efectivamente en la fecha crítica, su interrupción real algunas veces estaba formalmente expresada por ritos. En Esparta, los reyes estaban sometidos, cada nueve años, a una ordalía: los éforos se reunían durante una noche de luna nueva y miraban el cielo; si lo atravesaba una estrella fugaz, el rey, sospechoso de falta religiosa, era depuesto provisionalmente hasta que el oráculo de Delfos se hubiera pronunciado sobre el caso<sup>15</sup>. Este ritmo novenario, al que de esta manera estaba sometido el poder de los reyes de Esparta, parece haber sido muy común en la esfera de influencia de la civilización cretense. Así, la tradición quiere que Minos estuviera igualmente sujeto a visitar cada nueve años la gruta de Ida para renovar allí su delegación real<sup>16</sup>.

No es más que un ejemplo entre los infinitos posibles, pues el fenómeno es general. Con la expiración de las magistraturas al final del año hay que enlazar la extinción anual o cíclica de los fuegos, la renovación de la vajilla o de los vestidos, el consumo completo o la destrucción de las provisiones, y pasar de ahí a la serie de las representaciones. Se ha escogido a propósito ese ejemplo porque, en ese caso, la fecha crítica no es una fiesta —en el sentido estricto del término, que pudiera tener, como tal, consecuencias de ese tipo—, sino simplemente el término de un período cuya observación no parece siquiera determinada por el sistema cronológico dominante. Muestra que las fechas críticas del tiempo-entorno quiebran las duraciones concretas —que, por sí mismas, son independientes— con una especie de necesidad; con más razón, quiebran la duración abstracta de la que forman parte. Son realmente críticas y peligrosas: para los médicos

<sup>14</sup> W. H. ROSCHER, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen*, *Abh. d. pb. h. Kl. d. kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XXI; H. GRAF, *Über Zahlenberglauben*, pp. 16 y ss.

<sup>15</sup> PLUTARCO, *Agis*, 11.

<sup>16</sup> ROSCHER, *obra cit.*, p. 22. Cfr. O. MULLER, *Die Doriern*, p. 100. Otros ejemplos de la misma periodicidad impuesta sobre las magistraturas: A. B. COOK, «The European Sky-God», *Folklore*, 1904, pp. 394 y ss.

antiguos, las enfermedades y la vida humana en general se anudaban, desanudaban y reanudaban en intervalos periódicos de siete días, siete meses y siete años<sup>17</sup>. En definitiva, el tiempo en el que transcurren las cosas mágicas y religiosas es discontinuo: en su transcurso hay bruscas interrupciones.

Esto no es todo. Se ve ya que las partes que en él se distinguen no son homogéneas. En efecto, el momento que constituye la fecha crítica difiere ya en eso de un momento cualquiera de las duraciones precedentes o siguientes y, por otra parte, las duraciones separadas por las fechas críticas difieren entre sí, ya que los actos o los acontecimientos acaban o comienzan por el solo hecho de su aparición.

2.º *Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí, continuos e indivisibles.* Un primer índice de su continuidad lo ofrecen los ritos de entrada y salida de los que frecuentemente son objeto. Estos ritos, comparables a los que marcan el comienzo y el fin de las ceremonias religiosas, les proporcionan la apariencia de un todo continuo, la totalidad de cuyas partes son solidarias (como las de un sacrificio). El año romano comenzaba en las calendas de marzo tras una serie de auspicios; acababa en enero y febrero con una serie de días nefastos y ceremonias expiatorias<sup>18</sup>. La forma más destacable y significativa de tales ritos se realiza en el caso —del que hay un gran número en nuestro folklora europeo— en que el año, la estación que comienza y la que finaliza son personificados para ser introducidos o expulsados dramáticamente<sup>19</sup>; en este caso, la individuación de las partes del tiempo llega hasta la personificación. La extinción y el encendido de los fuegos al pasar de un período a otro, del que se ha hecho ya mención, son igualmente ritos de entrada y de salida comparables a los precedentes. Estos ritos, por lo demás, valen o pueden valer, a la vez, para las duraciones y para las cosas que en ellas concurren: se apaga un fuego profanado por el uso, se expulsan las faltas cometidas durante el año, se inauguran las labores de las estaciones. Sería demasiado largo demostrar que una confusión tal no debe inquietarnos por el momento. Duraciones abstractas y duraciones concretas se identifican, en efecto.

Se establecen además asociaciones ideales entre los distintos tipos de períodos y de cosas que duran, asociaciones en las que el período-forma es la unidad de tiempo de la duración-materia. Esta observación nos sirve de punto de apoyo para dar un paso adicional.

No sólo hay un esfuerzo por igualar la duración de los hechos y las cosas con la de los períodos de tiempo, por iniciar los actos al comienzo de

<sup>17</sup> ROSCHER, *obra cit.*, *passim*.

<sup>18</sup> Warde FOWLER, *obra cit.*, pp. 33 y ss. (mensis Martius); pp. 277 y ss. (mensis Januarius). Carácter auspiciatorio de los ritos de comienzo del año: MACROBIO, I, 12, 6; OVIDIO, *Fasti*, III, 135.

<sup>19</sup> J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 2.ª ed., t. II, pp. 70 y ss.; t. III, pp. 95 y ss.



éstos<sup>20</sup>, sino que además se evita, o se prohíbe comenzar, ciertas empresas graves —una guerra, por ejemplo— en el transcurso de un período. Hay ejemplos famosos. El caso de Ariovisto, que suspende las hostilidades en marcha hacia la luna nueva<sup>21</sup>; el de los Espartanos, que esperan la llegada de la luna llena para entrar en campaña<sup>22</sup> y el de los Atenienses, referido al séptimo día del mes<sup>23</sup>.

Estas interdicciones atestiguan la preocupación por proporcionar al tiempo en el que los ritos se realizan un carácter espasmódico, resultado de la sucesión de esos puntos de parada descritos anteriormente y de sus intervalos indivisibles. Los hombres, ante el temor de turbar el orden de las cosas a resultas de una aciaga iniciativa, se imponen reglas para preservar, en la medida que dependa de ellos, ese mismo orden necesario que sus creencias les muestran perfectamente realizado en el mundo. Es, en efecto, una idea generalmente constatada —que domina y trastorna la experiencia y que nuestros ancestros erigieron en una verdadera ley científica— que si un cierto número de fenómenos comienzan al inicio de un cierto período, su duración se alarga a todo él y que esperan el inicio de un período para dar comienzo. Los dichos meteorológicos son un tipo bastante característico de estas tradiciones pseudocientíficas<sup>24</sup>.

Así, se admite el establecimiento de una asociación formal entre la duración de ciertas cosas concretas y ciertos períodos abstractos de tiempo —considerados como su medida, como su unidad de tiempo—, se constata que estos períodos están totalmente ocupados por las duraciones en cuestión o las excluyen totalmente. La magnitud de las duraciones concretas se asimila totalmente a la de los períodos correspondientes. Para explicarlo siempre es posible recurrir a la hipótesis de una necesidad mágico-religiosa que determina arbitrariamente la magnitud de las duraciones. Pero conseguimos explicar esta misma necesidad si suponemos, tal como lo enunciábamos, que las distintas unidades de tiempo se conciben como indivisibles, pues, en tal caso, el período-forma coincidirá plenamente con el de la duración-materia cuya medida rítmica es; son, en efecto, dos magnitudes que no podrán dividirse, la una en relación a la otra, en magnitudes menores. Al imponer que no se emprendan ciertos actos más que al comienzo de los períodos correspondientes, el ritual pretende simplemente conformar la actividad de los hombres a los hábitos de su pensamiento. Es evidente que no se puede representar los períodos como indivisibles más que si se toman aparte y cada uno por sí mismo o sólo en su relación con los acontecimientos que se suponen de naturaleza tal como para ocuparlos en su totalidad.

<sup>20</sup> Por ejemplo, el ritmo septenario de la educación en Grecia: PLATÓN, *Axinchos*, 366 D; *Alcibíades*, I, 121 E; QUINTILIANO, I, 15.

<sup>21</sup> JULIO CÉSAR, *De Bello Gallico*, I, 50.

<sup>22</sup> HERÓDOTO, VI, 106.

<sup>23</sup> CENOBIO, III, 79. Cfr. JENOFONTE, *Anábasis*, I, 7, 18.

<sup>24</sup> TEÓFILO, pp. 6, 33; 6, 8.

Cada intervalo de fechas críticas se encuentra, en efecto, dividido por otras fechas críticas en intervalos menores. Desde este punto de vista, las duraciones son comparables a los números, que, según los casos, son considerados como la enumeración de unidades inferiores o como sumas capaces de servir de unidades para la composición de números superiores. La continuidad les es proporcionada por la operación mental que realiza la síntesis de sus elementos. Admitimos que una semejante síntesis mental abarca de un solo golpe la magnitud de los períodos-forma y las duraciones-materia.

Hecha esta salvedad, concluiremos diciendo, en primer lugar, que las partes del tiempo se conciben como si no fueran indefinidamente divisibles en partes sucesivas y, en segundo lugar, que cada subdivisión es constante en relación a sí misma y heterogénea en relación a las subdivisiones de la misma serie que la preceden y siguen.

3.º *Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que las limitan.* Se deducirá de la proposición precedente que, desde el momento en que un fenómeno o un acto cualificado se produce en un punto cualquiera del período que le está convencionalmente asignado, se supone que lo ocupa con sus cualidades, lo contamina totalmente. Las interdicciones, citadas anteriormente, de iniciar una serie de actos graves, como la guerra, una vez comenzado el período, permiten pensar que se ha sacado, en efecto, esta conclusión: se ha podido temer, en virtud de esta contaminación fatal, el choque de actos contradictorios en un mismo tiempo no menos vivamente que la ruptura de su continuidad.

Lo que es probable para un momento cualquiera de una duración no puede serlo menos para los momentos característicos de esa duración. La presunción es tanto más fuerte, a este respecto, cuanto que los puntos críticos, definitorios de dicha duración, constituyen elementos esenciales de su representación. De hecho, se celebran al comienzo de un período ritos —ritos profilácticos<sup>25</sup>, votos<sup>26</sup>, bendiciones<sup>27</sup>, ritos simpáticos<sup>28</sup>— válidos para todo el período. En otro orden de ideas, los fenómenos que ocurren en esa hora decisiva proporcionan pronósticos para la duración que comienza<sup>29</sup>. El comienzo compromete a lo que sigue; lo que se debe producir a lo largo de toda la duración se realiza en su comienzo, por lo menos

<sup>25</sup> A. WUTTKE, *Der deutsche Volsaberglaube*, p. 75.

<sup>26</sup> A. WUTTKE, *obra cit.*; MANNHARDT, *Germanische Mythen*, p. 519 (La hora del voto vuelve cada siete días: *Islinsk aefintjri*, p. 44).

<sup>27</sup> A. WUTTKE, *obra cit.*; GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4.ª ed., t. III, p. 411, n. 197; cfr., también, t. II, pp. 553 y ss.

<sup>28</sup> A. WUTTKE, *obra cit.*; Sidney HARTLAND, *The Legend of Perseus*, t. II, pp. 119, 125, etc.; PLINIO, *Historia Natural*, XXVIII, 260; cfr. MARCIAL, V, 29, 1; *Hist. Aug., Alex. Sever.*, 38.

<sup>29</sup> A. WUTTKE, *obra cit.*; GRIMM, *obra cit.*, t. III, p. 446, n. 374; cfr. *Revue des Traditions Populaires*, 1904, p. 22; PINEAU, *Revue des Traditions Populaires*, 1904, p. 294; DE NORE, *Traditions des provinces de France*, p. 263.

en forma de representación, y recíprocamente. La creencia en la persistencia, por un tiempo definido, de los efectos producidos en un momento dado es el principio de desplazamiento de los ritos y de la concentración en fechas escogidas de los que podrían ser reptidos indefinidamente. Esta creencia ocupa, pues, un lugar importante en las representaciones de la magia y la religión. Le es indiferente, en definitiva, que el rito se celebre al principio de un período o a todo lo largo de él. La fecha crítica y el período que la sigue son asimilados. En otras palabras, son homogéneos y susceptibles de ser considerados como equivalentes, con independencia de sus dimensiones.

La razón de esta asimilación es la que dábamos anteriormente. No hay medida posible entre el hecho en cuestión y el período con el que está mentalmente asociado; tampoco la hay entre el instante en el que ocurre y el período del que ese instante forma parte; no son ni magnitudes comparables, ni elementos antitéticos; momento y duración, hecho y duración, son identificados en el marco de una misma operación mental que es totalmente sintética. Una prueba de esa asimilación perfecta de las fechas críticas y sus intervalos la proporcionan las mismas denominaciones del tiempo que originaria y propiamente designaban las fechas críticas<sup>30</sup>. Intervalos e instantes se interpenetran.

Queda por descartar la objeción de que, al ser concebidos como durables, los efectos y los fenómenos en cuestión se prolongan más allá del momento en que han dado comienzo. Pero lo esencial es que no duren más que el tiempo de un período definido —todos cuyos momentos, conforme a nuestra segunda proposición, constituyen un todo indistinto— y que finalicen precisamente en una de esas fechas críticas que, conforme a nuestra primera proposición, interrumpen esa continuidad.

Registramos, pues, un nuevo resultado: no sólo las duraciones no son concebidas como indefinidamente divisibles en partes distintas y homogéneas, sino que esas partes no resultan impenetrables entre sí.

4.º *Las partes semejantes son equivalentes.* Pueden definirse como semejantes entre sí las partes simétricas del tiempo, es decir, las que ocupan la misma posición en el calendario, así como las duraciones de magnitud diferente que son tomadas, en cada caso, como unidades de tiempo: la semana, el mes, el año, el ciclo de dos años se suponen, en ciertos casos, semejantes entre sí.

Las fechas críticas y los intervalos que limitan —cuya homogeneidad y equivalencia acabamos de demostrar—, al ocupar la misma posición relativa en el calendario, son equivalentes; es un primer punto. Por lo demás, la

<sup>30</sup> —Mal: H. PAUL, *Deutsches Wörterbuch*, p. 292; H. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 257. —*Dbeibs, tbing=tempus*: cfr. Fr. KLUGE, *English Etymology*, p. 210. —*Stunde*: GRIMM, *Deutsche Mythologie*, t. II, p. 660.

equivalencia de las partes semejantes está demostrada por el hecho de que la similitud cronológica implique o permita la repetición de los mismos acontecimientos; llevan aparejadas las mismas representaciones, de modo que parecen la exacta reproducción las unas de las otras: tienden hacia la identidad. En las leyendas de castillos, ciudades, monasterios, iglesias sumergidas, la maldición nunca es definitiva; se renueva periódicamente; todos los años, cada siete años, en la fecha misma de la catástrofe, la ciudad resucita, las campanas suenan, la castellana sale de su retiro, los tesoros se abren, las guardias se adormecen: pero a la hora fijada el encantamiento se reactiva y todo se desvanece. Estas recaídas periódicas bastan casi para mostrar que las mismas fechas traen aparejados los mismos hechos. Toda la astrología y una parte de la ciencia antigua o popular se fundamentan en este principio. Inversamente, los mismos actos religiosos o mágicos se celebran en las mismas circunstancias de tiempo, a saber, en puntos simétricos de un sistema cualquiera de división del tiempo, ya sea el calendario común, ya uno especial, astronómico o de otro tipo. Prueba de esto es el cuidado con que, en los rituales completos, se indica para cada rito sus condiciones temporales. En una palabra, las mismas fiestas se celebran en las mismas fechas.

Pero hay grados de similitud y la exactitud de la semejanza crece con la importancia de los ritos. La intensidad de la atención de que es objeto, en algunos casos, muestra claramente el valor que se le asigna y la eficacia religiosa que se le supone. Así, la determinación de la fecha de la Pascua ha sido una de las preocupaciones centrales del primer cristianismo. La Pascua cristiana —que, por una parte, perpetuaba la Pascua Judía y el sacrificio pascual y, por la otra, el sacrificio del Calvario y la resurrección de Cristo— debía celebrarse en el mismo punto temporal que los hechos que conmemoraba, es decir, en el que una vez se habían producido. Era un problema delicado, ya que había que encontrar esos puntos simétricos en dos calendarios diferentes, cuya falta de acuerdo variable no podía ser clausurada con rigor. Para la elección de una solución aproximada se aportaron infinitos escrúpulos<sup>31</sup>.

El domingo semanal conmemora —es decir, renueva con menos solemnidad, pero con la misma eficacia que la fiesta anual de Pascua— el sacrificio de Cristo. Lo que el domingo es a la Pascua, lo es la semana al año y, en la medida en que el año representa el curso entero del tiempo, la semana lo representa también<sup>32</sup>. En la India, los doce primeros días del mes equivalen a los doce meses que le siguen; en efecto, un sacrificio continuado que se desarrollara a lo largo de esos doce días equivalía a un sacrificio semejante que hubiera durado todo el año; valía para ese mismo año<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> H. KELLNER, *Heortologie*, pp. 26 y ss.

<sup>32</sup> H. KELLNER, *obra cit.*, pp. 2 y ss.

<sup>33</sup> A. WEBER, *Omina et Portenta*, p. 388; *Indisch Studien*, XVII, p. 244; *Sitzungsberichte d.*

Una vez han entrado en juego todas las equivalencias posibles, el tiempo acaba por representarse como una sucesión de puntos equivalentes —los cuales equivalen a los intervalos que los separan que, a su vez, se equivalen entre sí— y como una sucesión de partes de magnitud desigual, encabalgadas las unas en las otras, que se equivalen del mismo modo, valiendo cada punto y cada período, respectivamente, por el todo. Y esto de tal manera que los actos religiosos y mágicos pueden cesar sin ser finitos, repetirse sin cambiar, multiplicarse en el tiempo aún permaneciendo únicos y por encima del tiempo, que, en realidad, no es sino una sucesión de eternidades.

5.º *Duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y duraciones iguales son desigualadas.* La expresión de duraciones indeterminadas por medio de números precisos (7, 9, 50, etc.) es un hecho constante y bien conocido del que es inútil dar ejemplos. Los números convencionales así empleados corresponden a la magnitud exacta de períodos determinados por ciertos sistemas, actuales o en desuso, de división del tiempo<sup>34</sup>: semanas de siete y nueve días, cortes en el mes o en la lunación, han sido la expresión típica de períodos de siete y nueve días, siete y nueve años, cuya extensión es evidentemente convencional. Magnitudes fijas y vagas se representan como iguales. Por otro lado, es un lugar común de la mitología y el floklore —hecho que tiene su contrapartida en nuestra experiencia individual— que las duraciones, según las circunstancias, no transcurren con la misma rapidez. Esta última cambia con el paso de lo sobrenatural a la vida normal de los hombres<sup>35</sup>. Un pastor que cae dormido durante una hora se despierta al cabo de cien años; a la vuelta de un viaje al país de las hadas sólo encuentra en la aldea gentes de nuevas generaciones. Inversamente, los héroes pueden vivir años de vida mágica en una hora de vida humana. Ni el tiempo ni el espacio cuentan en su desplazamiento a través del mundo. Las partes numéricamente correspondientes de los kalpas hindús no se conciben como si tuvieran la misma magnitud<sup>36</sup>.

### III

El resultado de estos hechos no es que el tiempo no sea, para la magia y la religión, una cantidad o no sea susceptible de ser considerado como tal, sino que no es una cantidad pura, homogénea en todas sus partes, siempre

*vgl. pr. Ak. d. Wiss. zu Berlin, ph. h. Kl.*, 1898, XXXVIII, 2 y ss. No aceptamos la equivalencia propuesta por Weber entre esos doce primeros días de todos los meses y el *Dodékahemeron* del año cristiano.

<sup>34</sup> W. H. ROSCHER, *obra cit.*, *passim*.

<sup>35</sup> MANNHARDT, *Germanische Mythen*, p. 446 (7 días=7 años); SÉBILLOT, *Le Folklore de France*, t. I, pp. 257, 465.

<sup>36</sup> Cfr. THIBAUT en *Grundriss der Indo-Arabischen Philologie*, t. III, fasc. 9, p. 28.

comparable a sí misma y exactamente medible. En los juicios referidos al tiempo aparece algo distinto a las consideraciones del más, el menos y lo igual; intervienen consideraciones de aptitud, oportunidad, continuidad, constancia, similitud, y las equivalencias de que hemos hablado no constituían igualdades. Las unidades de tiempo no son unidades de medida, sino las unidades de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades conduce periódicamente a lo semejante.

Las subdivisiones del tiempo no son magnitudes definidas únicamente por su dimensión y posición relativa. En su concepción intervienen otros elementos que explican sus anomalías cuantitativas, a saber, la noción de cualidades activas cuya presencia las hace homogéneas o heterogéneas entre sí. Si en la representación de cada una de las secciones del tiempo interviene la de una cierta cualidad, ésta se concebirá naturalmente como distribuida de forma igual por todas sus partes; cada período, si no se considera en él más que esta cualidad, será, pues, homogéneo en relación a sí mismo. La homogeneidad del tiempo acabará al finalizar cada período, aportando el siguiente nuevas cualidades diferenciales. Las partes semejantes serán equivalentes y homogéneas o, más bien, idénticas, porque tendrán la misma cualidad. Por último, el valor relativo de las duraciones no dependerá sólo de su magnitud absoluta, sino también de la naturaleza e intensidad de sus cualidades.

En pocas palabras, las proposiciones anteriormente enunciadas dejan de ser contradictorias a partir del momento en que se deja de considerar el tiempo como un entorno sin cualidades. Del mismo modo, no se trata de un concepto puro, una especie de lugar geométrico, diferenciado de la masa de las duraciones particulares, sino una especie de cosa cuya forma tiene una eficacia semejante a la de un acto mágico; una cosa que existe objetivamente, distinta de los fenómenos sucesivos y duracionales, ya que los secciona a medida suya; una cosa cuyas divisiones no son simplemente ideales, sino reales y efectivas, pues interrumpen brutalmente la materia que enmarcan.

A decir verdad, las cualidades de que hemos hablado son las de las partes del tiempo. Habrá que preguntarse si también la noción de tiempo comporta cualidades análogas e incluso si las cualidades que distinguen a las partes son algo más que modalidades distintas de una cualidad común del tiempo. Con todo, es difícil percibir, en una primera aproximación, cuáles pueden ser las cualidades de ese tiempo religioso y mágico. Quizá, tomado en su conjunto, sólo tiene una aptitud para recibir cualidades. Pero, por el momento, nos basta con desvelar la naturaleza cualitativa atribuida al tiempo en general, a partir de la constatación de las cualidades reconocidas a sus partes. Estas son muy aparentes y se hacen valer por medio de sus contrastes. Las partes del tiempo no son indiferentes a las cosas que en él ocurren: las atraen o las rechazan. De ahí, por un lado, una inagotable serie de pronósticos fundados tan sólo en la distinción de las fechas; por el otro,

una serie de prescripciones positivas o negativas referidas a los días<sup>37</sup>. Las más típicas son las prescripciones negativas o, dicho de otra manera, los tabús del tiempo. Lo que se acaba de decir, en relación a los días, es válido para los períodos. Los meses, por ejemplo, tienen cada uno un contenido cualitativo constante que les proporciona una verdadera individualidad<sup>38</sup>. En un principio, su lugar en el año solar, la diversidad de operaciones, agrícolas o de otro tipo, que, por la fuerza de las cosas, se realizan en su transcurso pueden parecer el fundamento de su diferenciación. Pero una vez dejado aparte todo eso, subsiste un residuo de prescripciones diferenciales —tales como, entre otras, la interdicción del matrimonio en el mes de mayo— en las que se revelan cualidades que les pertenecen en exclusiva. Admitiremos pues, provisionalmente, que las partes del tiempo y el tiempo mismo en general se conciben como dotados, o susceptibles, de cualidades.

#### IV

Nuestra investigación se aproxima aquí a los análisis filosóficos que recientemente se han dedicado a la representación de la duración en la conciencia individual. En sus *Données immédiates de la conscience*, Bergson ha llegado a la conclusión de que la noción del tiempo no es sólo la de una cantidad, sino que es cualitativa. En los sutiles arabescos de *Matière et mémoire*, sustituye como elemento generador de la representación del tiempo las nociones de magnitud, posición, sucesión, por la noción de tensión activa, gracias a la cual, por una parte, se realiza en la conciencia la armonización de duraciones independientes con ritmos diferentes y, por la otra, se distribuyen y circulan las imágenes entre los diferentes planos de esa misma conciencia. Así se logra, en su sistema, el paso de la idea de tiempo, el campo de la cantidad, al de la cualidad.

Nos aproximaremos todavía más a esta teoría del tiempo, considerado como una escala de tensiones de la conciencia, si intentamos dar cuenta, con un poco más de precisión, de lo que son esas cualidades que, para la magia y la religión, forman parte de la noción de tiempo. Para abordar este estudio por su parte más accesible, no consideremos por ahora más que las cualidades diferenciales de las partes del tiempo. Ya sean momentos o duraciones, sus cualidades sólo las definen los hechos con los que, de forma necesaria y constante, están en relación positiva o negativa. Hay, por un lado, fenómenos naturales —astronómicos o de otro tipo— elegidos como jalones del tiempo o números que expresan la magnitud teórica de los

<sup>37</sup> Cfr. MACROBIO, *Saturn.*, I, xv: aptitudes de Calendas, Idos y Nonas; PLUTARCO, *Quaest. Rom.*, 100: fiesta de Diana Aventina (las mujeres se lavan la cabeza); DE NORA, *obra cit.*, p. 278 (días a escoger y a evitar para las sangrías).

<sup>38</sup> Warde FOWLER, *obra cit.*, con observaciones generales sobre cada uno de los meses.

períodos<sup>39</sup>; por otro lado, hay representaciones —que la recurrencia de los primeros términos arrastra consigo o rechaza naturalmente— y actos, que se realizan o evitan para conseguir, en la medida de lo posible, las asociaciones que se crean necesarias. Los elementos que de esta manera se asocian están íntimamente unidos; los unos están implicados por los otros y, mientras dure el primero, dura el segundo<sup>40</sup>. Este sistema de relaciones es propiamente un sistema de firmas. Las fechas son, en tanto que tales, el signo y la firma de las cosas que en ellas ocurren<sup>41</sup>, de la misma manera que una conjunción de planetas es la firma de un determinado acontecimiento o un determinado rito. Así, cualidades diferenciales del tiempo y firmas temporales son expresiones equivalentes. Al tratar de establecer en qué pueden consistir los elementos cualitativos del tiempo en la magia y la religión no aparecen, pues, en una primera aproximación, sino imágenes asociadas, cuya asociación se mantiene en vista de acciones posibles.

Este primer resultado concuerda con el análisis de Bergson, quien concluye concibiendo un tiempo cuya representación se compone de imágenes de desigual tensión, situadas en series según el grado de tensión, y cuya tensión está regulada por la acción y sus necesidades. Pero ¿puede el examen superficial de un solo tipo de datos asegurarnos que, en la génesis de la representación del tiempo —que es lo que nos interesa captar—, no intervienen más que complejos semejantes de imágenes particulares y la tensión variable de que son capaces tales imágenes? Si así fuera, dejaríamos con gusto la última palabra a los filósofos y les pediríamos que nos explicaran los hechos que nos han ocupado. ¿Pueden hacerlo?

A fin de cuentas, es natural que los filósofos reduzcan a términos muy simples los elementos fundamentales de la noción de tiempo. ¿No es su cometido romper la pesada envoltura de nuestras operaciones mentales y desvelar la realidad que oculta? Esta vida profunda del espíritu humano la desvelan las inconsecuencias a las que llega el juego lógico de las nociones superficiales. En el caso presente, el juego de las nociones, enmascarador de la realidad psicológica de las imágenes sucesivas, consiste en el ajuste de dos series de representaciones. La una es constante y periódica: es el calendario y la cronología con sus puntos de referencia y todas las particularidades que registran. La otra se construye perpetuamente gracias a las aportaciones de nuevas representaciones. El espíritu trabaja constantemente para asociar en una misma tensión ciertos elementos de ambas series. El todo está dominado por nociones generales (de duración, período, fecha), dotadas de una

<sup>39</sup> Cfr., para el simbolismo numérico, LYDUS, *De mensibus*, I, 15; II, 6.

<sup>40</sup> *Talmud Babli. Sanbedr.*, 41 b, 42 a (dudas sobre la longitud real del período durante el que debe pronunciarse la bendición de la luna nueva), citado por Fr. BOHN, *Der sabbat im Altern Testament.*, p. 35. Los dos días del Rosch Haschan, al sufrir la misma duda, se considerarían como si fueran «de una sola santidad». BUXTORE, *Synagoga judaica*, p. 494.

<sup>41</sup> LYDUS, *De mensibus*, III, 5, 9, 10. Cfr. la tentativa realizada para fijar la fecha de la Pascua en un día determinado del calendario juliano, el 25 ó 27 de marzo; KELLNER, *obra cit.*, p. 39. Cfr. *Revue des Traditions Populaires*, 1904, pp. 113, 218, 244, 248, 301, 432.



cierta objetividad, y que se incorporan, con esa objetividad, como elementos esenciales en las operaciones mentales en cuestión.

Este esquematismo artificial es justamente un objeto de estudio que nos interesa, en tanto que sociólogos, por lo que comporta de fijo, resistente, conceptual, aprendido; y, limitándonos, por lo demás, al dominio de la religión y la magia, el problema que nos interesa es saber si se puede explicar su formación y funcionamiento sin suponer más que imágenes registradas y la tensión variable de las conciencias individuales que las contienen. ¿No hay que recurrir aún a un principio distinto, que no está dado íntegramente en la conciencia del individuo, sino que se desarrolla y actúa en el curso de la vida colectiva? Para prescindir de esta última hipótesis habría que poder demostrar que el calendario no registra más que experiencias individuales y que la tensión de las imágenes, en función de la práctica, da cuenta del acuerdo constantemente establecido entre las dos series psicológicas consideradas. Analicemos, pues, si realmente la constitución de la serie fija de imágenes, clasificadas en el tiempo, no supone más que experiencias individuales.

## V

Un prejuicio común quiere que sean ciertos fenómenos astronómicos, de fácil observación, los que proporcionan a la experiencia la división del tiempo. De hecho, hay dos maneras de determinar las divisiones del tiempo, que normalmente compiten entre sí. Por una parte, se hacen coincidir los términos del calendario, ya sea con fenómenos que indican de forma aproximada los cambios reales de las estaciones (aparición de la primera violeta<sup>42</sup>, del primer abejorro, de la primera golondrina<sup>43</sup>, de las cigüeñas, el canto del cuco<sup>44</sup>, etc.), ya sea con momentos críticos en el curso de ciertos astros (la Luna, el Sol, Sirio, Venus, etc.); en todos estos casos está fuera de duda que los signos elegidos como índices del tiempo son objetos de la experiencia. Por la otra parte, se marcan los puntos de división contando sucesivamente un número fijo de unidades de tiempo. Nuestro sistema de división semanal es un tipo perfecto de división usual en períodos numéricamente iguales. En este caso, el índice del tiempo parece, en una primera aproximación, totalmente convencional. Sin embargo, se pretende que los números definitivos de los períodos del calendario están sugeridos por el conocimiento experimental de la longitud real de ciertos períodos astronómicos<sup>45</sup>. Por lo demás, los dos procedimientos se combinan y, en un siste-

<sup>42</sup> GRIMM, *Deutsche Mythologie*, t. II, pp. 635 y ss.

<sup>43</sup> Cfr. ATENEO, VIII, 360 b, c.

<sup>44</sup> GRIMM, *obra cit.*, pp. 605 y ss., 636.

<sup>45</sup> ROSCHER, *obra cit.*, pp. 1 y ss.

ma completo de divisiones temporales, aparecen siempre índices numéricos asociados con índices fenoménicos.

Pero la misma utilización de estos últimos no carece de convenciones. La elección del signo es ya el fruto de un primer tipo de convención, que parece reducida al mínimo cuando la regulación viene del curso del sol y de la luna. Es, por el contrario, preponderante cuando de lo que se trata es de escoger entre los múltiples fenómenos de la vida vegetal o animal que marcan los fluctuantes límites entre las estaciones. Una convención preliminar fija la elección de la golondrina, el cuco, la cigüeña o la violeta. Otras tienen la finalidad de hacer accesible para todos el signo observado por algunos pocos. Ha habido reglas para la observación de los signos en cuestión<sup>46</sup> y otras dirigidas a consagrar, legitimar y autorizar la observación realizada.

La utilización de índices astronómicos deja también gran espacio para lo arbitrario. En lo que a la lunación se refiere, una primera causa de incertidumbre proviene del hecho de que no da comienzo siempre a la misma hora del día; otra causa viene de que la revolución sideral y la revolución sinódica de la luna difieren en cerca de dos días<sup>47</sup>. Esta diferencia realmente ha preocupado y turbado a los pueblos que han adoptado el mes lunar como base de su calendario; muchos se han esforzado en escoger entre los datos discordantes de su experiencia o en conciliarlos, atribuyendo a la lunación una longitud media. Los términos de la revolución solar son aún más difíciles de fijar que los de la revolución lunar. No se pueden determinar a no ser con la ayuda de puntos de referencia, de verdaderos instrumentos y tras largas observaciones pacientemente acumuladas. La reputación astronómica de Asirios y Babilonios hace que el calendario se considere como el tipo perfecto de un sistema de división del tiempo basado en el curso de los astros. Ahora bien, recientemente se ha puesto en duda que su año de 365 días haya sido, desde el principio, un año solar puro, de base experimental<sup>48</sup>. Paralelo a este año de 365 días se les conoce un año civil de 360 días, en correspondencia con la base sexagesimal de su numeración y de su sistema métrico<sup>49</sup>. El ciclo anual, formado a partir de la multiplicación de esa base numérica, ha sido puesto de acuerdo de forma aproximada con el año solar real. Es así como los ciclos mejicanos, cuyo fundamento eran las bases numéricas 13 y 20, han sido puestos de acuerdo más o menos con el período venusino y como, por lo demás, se establecen acuerdos conven-

<sup>46</sup> GRIMM, *obra cit.*, p. 636; HANS SACHS, IV, 3, 43 y ss.; FALCK, *Neus Staatsbürgerliches Magazin*, I (Schleswig, 1832), p. 655 (citado por GRIMM, *obra cit.*, p. 636); ABBOT, *Macedonian Folklore*, pp. 16 y ss.

<sup>47</sup> ROSCHER, *obra cit.*, pp. 47 y ss. *Talmud Babli, Pesachim*, 111 a; *ibid.*, *Schabou'ot*, 9 a.

<sup>48</sup> G. KEWITSCH, «Zweifel an der astronomischen und geometrischen Grundlagen des 60-Systems», *Zeitschrift für Assyriologie*, 1904, pp. 73-95.

<sup>49</sup> Cfr. H. WINCKLER, *Die Weltanschauung des alten Orients*, p. 20. Cfr. Ed. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, 1904.

cionales entre los meses lunares de 29 días y el mes esquemático de 30 días<sup>50</sup>. La experiencia de la que surgen las divisiones del tiempo basadas en la astronomía es facilitada por la existencia de previas numeraciones convencionales que han permitido apreciar la longitud de las revoluciones astrales: se presenta, de alguna manera, como la verificación de una previsión.

Para reducir el papel de lo arbitrario algunos se escudarán, sin duda, tras una teoría del origen experimental de los números rituales. Se dirá, por ejemplo, que los números 7 y 9 resultan de la división (respectivamente por cuatro y por tres) el primero, de la revolución sinódica, y el segundo, de la revolución sideral de la luna<sup>51</sup>.

Pero ya hace mucho tiempo que los americanistas nos han enseñado que esos números podían conseguirse de otra manera, es decir, por la suma de los puntos cardinales del espacio<sup>52</sup>, que esas sumas de puntos cardinales eran representadas por distintos símbolos, que en el ritual servían para representar el espacio total, y que la svástica era uno de esos símbolos que se correspondían con el número 9. Nada impide admitir que en Asia Occidental y en Europa esos mismos números hayan sido compuestos de la misma manera; por lo demás, también allí aparece la svástica mística y, justo en ciertos puntos del área de influencia de la svástica, es también usual el número 9 como número ritual. El estudio de la numeración de los primitivos conduce, ya desde ahora, a seguir poniendo en duda que este tipo de números y, en general, todos los que sirven de base a los sistemas de numeración, todos los que, en definitiva, son el objeto de una consideración particular, sean cuentas fortuitas de objetos totalizados<sup>53</sup>, y a pensar, por el contrario, que son síntesis subjetivas, operadas por enteras sociedades, síntesis que, cada una por sí, son capaces de representar un conjunto cualquiera e incluso el universo, sin que ese conjunto se descomponga naturalmente en tantas partes como unidades inferiores abarca el número en consideración. Una teoría tal supone que los números originariamente tienen precisamente el mismo valor que, según sabemos, tienen en la mística aritmética tardía. Si esto es así, se admitirá sin esfuerzo que los números que organizan la división del tiempo son esencialmente convencionales.

En pocas palabras, la división del tiempo comportaría un máximo de convención y un mínimo de experiencia. La experiencia precisa acabaría, en su momento, aportándole un suplemento de autoridad. Pero el deseo de exactitud experimental, que algunas veces se aplica al calendario, nunca es duradero. Del mismo modo que en astrología<sup>54</sup> las observaciones efectivas

<sup>50</sup> LYDUS, *De mensibus*, III, 14 (consideraciones de mística aritmética sobre el número 30).

<sup>51</sup> ROSCHER, *obra cit.*

<sup>52</sup> Norte, Sur, Este, Oeste, Cénit, Nadir, Centro=7.

<sup>53</sup> MCGEE, «Primitive Numbers», *19th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, II, pp. 821-852.

<sup>54</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, pp. 517 y ss.

son desplazadas por esquemas de observaciones simplificadas, aplicados mecánicamente, en materia de tiempo también deja progresivamente de sentirse la necesidad de verificar la coincidencia de los períodos del calendario con los períodos astrales. Los términos del año oficial se separan insensiblemente de los términos del año real. Y así, la semana lunar de los caldeos se ha convertido en la semana corriente de los judíos.

No podemos ser testigos de las convenciones primitivas que han establecido los términos fundamentales de los calendarios, pero podemos aproximarnos a ellas constatando cómo la autoridad social interviene en su funcionamiento. Las incertidumbres sobre el comienzo real de la lunación son resueltas en Mesopotamia por los astrólogos reales encargados del registro de los presagios<sup>55</sup>, en Judea por la autoridad sacerdotal con el concurso del pueblo<sup>56</sup>, en Roma por los pontífices<sup>57</sup>. Lo que conocemos sobre los debates habidos en las sociedades que han dudado entre varios indicadores de tiempo<sup>58</sup> nos enseña que su base experimental no los imponía necesariamente como reguladores de las duraciones. En fin, conseguimos una idea ajustada de la autoridad dada a esos índices por las convenciones que los establecían todas las veces que observamos cómo los viejos calendarios caídos en desuso se sobreviven largamente a sí mismos en la religión y la magia.

Los días que fijan los términos de la división del tiempo no son los únicos días cualificados. Una buen aparte de éstos parece que deben sus cualificaciones a acontecimientos que se supone que una vez ocurrieron en fecha semejante. Así, en el calendario romano, el aniversario de la batalla de Alia es un día nefasto. En el cristianismo, como las cualidades de los días dependen de los santos que los presiden, parecen resultar también de los acontecimientos históricos conmemorados: muerte del santo, fundación de su santuario. Igualmente el viernes, al ser el día de la crucifixión, consigue de lo que conmemora una parte de sus cualidades. Al menos para la opinión común, en estos distintos casos la asociación entre las fechas y sus cualidades se basa, pues, en experiencias generales que, aparentemente, no difieren en nada de las experiencias individuales. Pero siempre hay lugar para preguntarse si una fiesta de conmemoración no es una vieja fiesta renovada (como el S. Martín del 11 de noviembre) o si la cualificación del día en cuestión no resulta de asociaciones muy distintas. El viernes, por ejemplo, se ha mantenido como el día del planeta Venus. Por este lado, se vuelve sobre lo convencional. Así, son numerosas las fechas a observar cuyo establecimiento se ha explicado a partir de acontecimientos históricos,

<sup>55</sup> THOMPSON, *The reports of the magicians and astronomers of Niniveh and Babylon*, Introduction, pp. XVIII y ss.

<sup>56</sup> SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, 2.ª ed., pp. 616 y ss.

<sup>57</sup> VARRÓN, *L. L.*, 6, 27; MACROBIO, *Sat.*, I, 15, 9.

<sup>58</sup> Concurrencia entre el sistema lunar y solar, *Ben Sira*, 43, 1-10; *Libro de los Jubileos*, c. vi, fin; *Talmud Babli, Soukka*, 29 a, b.

<sup>59</sup> K. BÜCHER, *Arbeit und Rhythmus*; Fr. B. GUMMERE, *The beginnings of poetry*; cfr. M. MAUSS en *Année Sociologique*, t. VI, p. 560 (reseña de la obra anterior).

pero hay muy pocas que no tengan otras razones de ser. Por regla general, no son los hechos los que fijan las fechas. Estas son tiempos marcadas por un ritmo que corta en duraciones finitas la inconcreta duración. Un ritmo de la misma naturaleza determina la infinita repetición de las fechas establecidas, sean las que sean. La representación del tiempo es esencialmente rítmica.

¿Pero no está ya demostrado que, en el trabajo, la poesía y el canto, el ritmo es el signo de la actividad colectiva, de forma tanto más marcada cuanto más extendida e intensa sea la colaboración social?. Si esto es verdad, nos es lícito suponer que el ritmo del tiempo no toma necesariamente como modelo las periodicidades naturales que la experiencia constata, sino que las sociedades tenían en sí mismas la necesidad y el medio de establecerlo.

## VI

Si es arbitraria la elección que determina qué días son cualificados, su cualificación particular no lo es menos. Sus cualidades, definidas tal como están por la asociación simpática de las fechas y sus efectos positivos o negativos, son convencionales con idéntico título que todos los otros tipos de asociaciones simpáticas<sup>60</sup>. Entre la multitud de asociaciones posibles, es la arbitrariedad la que decide y ésta no es la de un individuo que escoge por sí mismo, sino la de enteras sociedades.

Es más, si de lo que se trata es de asociaciones simpáticas entre hechos considerados como necesariamente concomitantes, en esas asociaciones tiene que intervenir algo que difiera de las imágenes asociadas. Es de esperar que se vea intervenir, de alguna manera, la idea de poder mágico, de *mana* o de lo sagrado, fundamento de la creencia de que son objeto, en la magia y la religión, las otras asociaciones de la misma especie. Es preciso que las asociaciones que definen las cualidades de los tiempos tengan un carácter sagrado y que lo mismo ocurra con los términos que los componen o, dicho de otra manera, que las fechas o sus signos tengan un poder mágico-religioso y que las cosas significadas, ya sean acontecimientos o actos, participen en la naturaleza de ese poder. Esa cosa vaga, pero muy real, que no es, como hemos dicho en otra ocasión<sup>61</sup>, ni sustancia, ni cualidad, ni acto, sino a la vez todo esto, debe aparecer en este caso, por lo menos esporádicamente, bajo alguna de las formas de que es capaz. Es lo que vamos a verificar sumariamente. Ahora bien, tal como ya hemos demostrado, esa noción de lo sagrado no se puede formar en el espíritu de un individuo, en tanto que tal, sino que resulta de experiencias subjetivas de la colectividad.

<sup>60</sup> H. HUBERT y M. MAUSS, «La magie...», *Année Sociologique*, t. VII, pp. 65 y ss.

<sup>61</sup> H. HUBERT y M. MAUSS, *ibid.*, p. 109.

En principio, se constata que, aunque la cualificación de una fecha cualquiera parece definida por un número limitado de asociaciones simpáticas, imperativas o persuasivas, tal limitación no es más que aparente. Es claro que para una fecha dada, en un área dada, hay un núcleo fijo de prescripciones y expectativas; pero su lista se alarga a medida que se amplían las fuentes documentales<sup>62</sup>. En realidad, las fechas atraen sobre sí los actos y las imágenes en razón de la consideración de que son objeto. Están investidas de una especie de cualificación general que se expresa en determinaciones particulares. Estas, por lo demás, se confunden frecuentemente y se borran a veces totalmente en la generalidad de la cualificación común.

Sin debilitar lo que hemos dicho sobre la necesaria asociación entre los hechos y los tiempos, debemos reconocer que los días cualificados son intercambiables y que los ritos se desplazan de unos días a otros. En la historia de las fiestas populares en Europa se asiste a interminables intercambios entre el día de S. Martín, el de S. Miguel, S. Nicolás, la Navidad, la Epifanía, S. Antonio, etc. Las diferentes cualidades de los días cualificados son, en definitiva, los grados y modalidades de una misma cualidad. Esta cualidad es, por lo demás, ambigua y produce los contradictorios efectos de que, como se ha observado desde hace algunos años, las cosas sagradas son capaces. En otra parte hemos llegado ya a una conclusión semejante al estudiar las propiedades mágicas. Y así, por detrás de las cualidades distintivas de las partes del tiempo, encontramos una cualidad común, lo sagrado, a la que se reducen con exactitud desde el momento en que se hace abstracción de las asociaciones especiales que se incorporan a las fechas y los períodos o desde que se multiplican hasta el infinito. Pero guardémonos de pensar que afirmar ese rasgo común implica negar su innata heterogeneidad, pues sabemos que esa cualidad genérica es capaz de gradaciones y modalidades que bastan para diferenciarlas; sabemos además que las cosas sagradas tienen, por definición, una razón para separarse, incluso para singularizarse, pues no se mantienen como tales más que en virtud de un esfuerzo constante, gracias al cual se las distingue, en primer lugar, de lo profano y, a continuación, las unas de las otras.

Si tomamos ahora en consideración las prescripciones imperativas que afectan a las fechas, constatamos otras indicaciones del carácter sagrado que se les imprime. Los ritos de entrada y salida de que hemos hablado anteriormente ejemplifican un caso: las duraciones que enmarcan son comparables, a este respecto, a las ceremonias sagradas.

Lo propio de las cosas sagradas es estar rodeadas de interdicciones. Ahora bien, además de las interdicciones especiales, vinculadas a ciertas fechas cualificadas, hay interdicciones generales de actividad, que afectan periódicamente al tiempo. El sabbath<sup>63</sup> proporciona un ejemplo típico. Es

<sup>62</sup> Cfr. PINEAU, *Revue des traditions populaires*, pp. 430 y ss. (Toutaine).

<sup>63</sup> El sabbath es propiamente, como indica la etimología de la palabra, un fin de período. Cfr. BOHN, *obra cit.*, p. 2.

conocido el período de inactividad que inmovilizaba a los guerreros del Ulster<sup>64</sup>. Al estar concentradas en algunos puntos del calendario, se puede considerar a esas interdicciones —en virtud del hecho, ya conocido, de que lo sagrado es eminentemente desplazable, así como a causa de las estrechas relaciones que unen las fechas en cuestión con las duraciones— como si rescataran a esas mismas duraciones de una misma interdicción que en cualquier caso las afectaría<sup>65</sup>; de lo que cabe concluir que esas duraciones parecen, a su vez, investidas de una de las características esenciales de lo sagrado. Si se sigue este razonamiento se llegará a la noción de un tiempo esencialmente religioso, peligroso y grave que se mantendría inhábil para la acción si la interdicción, que lo afecta en su totalidad, no se pudiera levantar momentáneamente, desplazándose íntegramente sobre algunas de sus partes. Esta noción sería la representación semiconcreta de una duración pura, que existe en sí y es totalmente objetiva —por lo menos en lo que se refiere a los actos humanos, puesto que el ritmo de su transcurso no estaría marcado por su sucesión—, duración, por lo demás, no menos inmóvil, inerte y adormecida que el hombre cuyo adormecimiento temeroso aprisionaría: verdadera eternidad en la que sólo la necesidad de actuar para vivir engendraría el tiempo, en el que diferenciaría sucesivas eternidades que serían imágenes limitadas, pero sustitutos perfectos, de la más amplia eternidad.

En definitiva, los días cualificados son fiestas y es, tal vez, porque no hay día que, de alguna manera, no tenga una cualificación por lo que, en latín, *feria* acabó por designar a cada uno de los días de la semana. En cualquier caso, las fechas críticas del calendario participan de la misma naturaleza cualitativa que las fiestas propiamente dichas. Se constata que o son elegidas para la celebración de los ritos o son santificadas por los ritos. Su carácter religioso se manifiesta de la misma manera que el de las fiestas: con ritos positivos, interdicciones<sup>66</sup>, la presencia de lo sobrenatural<sup>67</sup>, en una palabra, con todo lo que constituye lo anormal<sup>68</sup>, todo lo que puede distinguirlas de la masa formada por los días que transcurren desapercibidos. Inversamente, las fiestas propiamente dichas han sido, o tienden a ser, los pivotes del calendario. Esta oscilación, este cambio de caracteres y fun-

<sup>64</sup> E. HULL, «Old Irish Tabus or Geasa», *Folk-Lore*, 1908, p. 58. Cfr. PINZA, *La Conservazione delle teste umane e le idee e costumi coi quali si connette*, p. 78; cfr. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, VII, p. 459.

<sup>65</sup> Cfr. *Année Sociologique*, t. II, p. 266. Cfr. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.<sup>a</sup> ed., p. 284.

<sup>66</sup> WUTTKE, *obra cit.*, 75; RAWLINSON, *Western Asia Inscriptions*, V, 48, 49.

<sup>67</sup> Poderes especiales de ciertos seres en las fechas críticas: WUTTKE, *obra cit.*; ECKHART, *Südhannoversches Sagenbuch*, p. 28 (poder de los niños nacidos el domingo). Desplazamientos de los espíritus: WUTTKE, *obra cit.*; PEAL, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1899, p. 355 (retorno de las almas en la nueva luna de diciembre entre los Nagas); *Talmud Babli, Baba Balra*, 74 a (retorno de las almas cada treinta días).

<sup>68</sup> Interrupción del orden social al final de los períodos; cfr. GESSERT, *Globus*, 1898, II, p. 250.

ciones entre las fechas del calendario y las fiestas, es muy fácil de percibir en las épocas de incertidumbre, como las de los primeros siglos de la Edad Media, momento en que se establecía el equilibrio de las instituciones romanas, cristianas, germánicas y celtas en la Europa del Norte y del Oeste. Se ve entonces, por ejemplo, cómo el 1 de enero, fiesta de las Calendas, adopta decididamente los rasgos de una fiesta del tipo de la de S. Juan<sup>69</sup> y cómo, por el contrario, fiestas originariamente sin función en el calendario, como la Pascua o Navidad, sustituyen progresivamente, como términos de la división del tiempo, a las viejas fiestas estacionales, como la de S. Martín.

De este modo, las partes del tiempo en las que transcurren las cosas religiosas son tan sagradas como estas mismas. Esta esencial convención domina la formación de las convenciones enumeradas anteriormente, cuyo objeto es precisamente definir las condiciones en las que se realiza esa cualidad de lo sagrado, que se incorpora al tiempo con las diversas modificaciones de que es capaz. En resumen, el cuadro cualitativo del tiempo está formado por un gran número de convenciones que establecen, entre los fenómenos que en él transcurren y, por abstracción, el mismo tiempo, relaciones de causa a efecto, las cuales son, en última instancia, relaciones de identidad.

## VII

Ya al encontrar la noción de lo sagrado en la raíz de las representaciones cualitativas contenidas en ese cuadro de conjunto, se desemboca en la presunción de que las condiciones emocionales y lógicas, en cuyo marco han podido la religión y la magia desarrollar la noción del tiempo, son muy diferentes de aquellas en las que presumiblemente deben aparecer normalmente en el caso de los individuos. Aun suponiendo que cada individuo en particular contara con una noción del tiempo plenamente conformada, esas condiciones son tales que han tenido que modificarla de forma notable. En efecto, hay que tomar en consideración esos estados de agitación colectiva en los que anteriormente supusimos que se había formado la noción de lo sagrado. Las profundas modificaciones que nuestras propias emociones aportan a nuestra conciencia de la duración nos ayudan a imaginar cómo las emociones múltiples de una sociedad han podido también afectar a la conciencia de todos sus miembros, aunque de forma más intensa y duradera. Esas emociones primitivas, excepcionales y momentáneas, han dejado tras de sí un residuo de creencia que renueva o mantiene algunos de sus efectos cuando se atenúa su causa. Se perpetúan y siguen condicionando el pensamiento mediante la fuerza lógica de las categorías y los conceptos.

<sup>69</sup> A. TILLE, *Yule and Christmas*, pp. 81 y ss. y *passim*.



De todas estas maneras entra la noción de lo sagrado como un elemento perturbador en los juicios referidos al tiempo. Por el mismo hecho de introducir entre sus términos la idea de un poder mágico que no está limitado más que por sí mismo, justifica *a priori* todas las posibles anomalías. Por otra parte, las propiedades que se le conocen permiten explicar analíticamente las que, al comienzo de este trabajo, hemos fijado como propias de la noción mágico-religiosa del tiempo. Ya hemos visto que dejaban de ser contradictorias si se sustituía la noción de un tiempo cuantitativo por la de un tiempo cualitativo, y tanto más si la cualidad para la que ese tiempo muestra esencialmente su aptitud es la de ser sagrado. En lo que se refiere a la homogeneidad cualitativa de las partes del tiempo, no es sólo absurdo suponer que, siendo distintas, esas partes no puedan ser cualitativamente homogéneas, sino que además es criminal, sacrílego turbar esa homogeneidad sagrada; es un crimen igual que infringir un tabú. Las partes simétricas no son ya sólo equivalentes en tanto que cualitativamente semejantes, sino que, en razón de la facilidad con la que lo sagrado, al objetivarse, se sustancializa, son real y sustancialmente idénticas. Es natural que una parte de una duración pueda ser tomada por el todo, no sólo porque la cualidad que el todo encarna se encuentra íntegramente en sus partes, sino porque sustancialmente la cualidad de esa duración puede separarse de ella y fijarse sobre la parte. Por último, las fechas críticas interrumpen las duraciones, por una parte, porque son en la realidad lo que son verbalmente, es decir, son separadoras, y, por la otra, abundando en la misma razón, porque comportan las inhibiciones que traen consigo todas las cosas sagradas y de las que las interdicciones del sabbath son el caso típico.

La respuesta al interrogante que nos poníamos al comienzo de este trabajo es que la magia y la religión han conciliado la contradicción flagrante que existe entre las nociones del tiempo y lo sagrado —nociones a cuyas exigencias ambas estaban igualmente sometidas—, atribuyendo convencionalmente al tiempo y a sus partes, momentos o períodos, la cualidad de ser sagrados. Han situado lo sagrado en el tiempo y así han constituido la cadena ininterrumpida de eternidades a lo largo de la que sus ritos pudieran dispersarse y reproducirse, aún permaneciendo indefectiblemente idénticos.

## VIII

Las palabras que acabamos de utilizar no pueden ser satisfactorias más que si se supone que, por fuera de esa labor colectiva que proporciona al tiempo de la magia y la religión su valor cualitativo, los individuos están provistos de una noción de tiempo que cada uno ha abstraído por sí mismo de su conciencia. Pero de entre las experiencias de que han aprendido, hay que contar necesariamente con las que se originan en el marco de la colec-

tividad exaltada. Es ya sabido con qué objetividad se libera, por abstracción, a partir de esos estados de exaltación, bajo formas semiconcretas o totalmente concretas y personales, la representación subjetiva, la conciencia del poder mágico. Todo lo que, en las mismas condiciones, es objeto de la misma intensa atención se presta a los mismos fenómenos de abstracción y generalización; es lo que se puede ver que ocurre en la serie de las asociaciones simpáticas, aunque en diversos grados de elaboración<sup>70</sup>. En lo que al tiempo se refiere, al igual que de la conciencia de las eficacias particulares ha surgido la noción general de *mana* —que es el orden de toda eficacia—, del mismo modo, de la percepción aguda de las cambiantes concomitancias, es posible que haya surgido la noción general de tiempo —que es el orden de las concomitancias posibles—. Los hechos de conciencia de que se trata están objetivados porque ocurren a la vez en la conciencia de muchos, que simultáneamente son conscientes de su acuerdo y su fatalidad. La objetividad de estos hechos resulta de la experiencia de una subjetividad compartida. Por otro lado, su abstracción corre en paralelo a su objetivación. En fin, la primera noción, la de *mana* o sagrado, presta su realidad a la segunda, la de tiempo. Pero, dado que las condiciones del entorno místico son tales que todo lo que se concibe se convierte en algo eficaz y real, en todos los casos en que, en ese entorno, se dan las condiciones para concebir la noción abstracta y general del tiempo, éste se convierte en una realidad; de donde cabe concluir, una vez más, que las cosas religiosas, que ocurren en el tiempo, son legítima y lógicamente consideradas como si ocurrieran en la eternidad.

No sabemos —y nos guardamos mucho de negarlo— si esta misma abstracción se ha podido formar en condiciones distintas. Sólo pretendemos mostrar que las anteriores son particularmente favorables a su producción, en primer lugar, en razón de la objetividad que le pueden proporcionar y, además, porque se prestan a la formación de las convenciones que crean las palabras, sin lo que no hay abstracción que se mantenga. La abstracción resultante respondería bien a las características de la noción de tiempo, pues su formación sería paralela a la de un sistema de puntos sucesivos, definidos por las concomitancias descritas y cuyas posiciones relativas, reguladas por la ley del ritmo, ya que se trata de representaciones sociales, constituiría un cuadro representativo del tiempo.

Suponiendo que las condiciones anteriormente enunciadas (poder de abstracción y generalización, constatación en común de coincidencias, trabajo colectivo de las conciencias, nociones de lo sagrado y de poder mágico) hayan bastado para proporcionar a la magia y la religión la noción de tiempo que utilizan, ¿hay que inferir que la constitución del tiempo, que funciona en nuestras conciencias fuera de toda preocupación mágica o religiosa, precise los mismos fenómenos de actividad colectiva? Estamos muy

<sup>70</sup> HUBERT y M. MAUSS, «La magie...», *Année Sociologique*, t. VII, pp. 61 y ss.

lejos de pretenderlo y carecemos de interés alguno en especulaciones de ese tipo. En cualquier caso, si se considera, no lo que de más simple y abstracto hay en nuestra noción de tiempo, sino la complejidad real de aquellas de nuestras representaciones en las que esa noción, tal como resulta del pasado y la tradición, está implicada, queda fuera de duda que las formas especiales del tiempo que acaban de ser estudiadas han contribuido en mucho a la elaboración de las otras.

Por lo demás, nuestra representación real del tiempo —que, como decíamos antes, supone una especie de cuadro fijo cuyos puntos parecen tener la propiedad de elevarse, los unos tras los otros, en el presente de nuestra conciencia— es difícil de separar (o, por lo menos, sólo se separa gracias a una abstracción, siempre imperfecta) de nuestro sistema de medición del tiempo y, de manera muy especial, del calendario. Ahora bien, de hecho, la verdadera función originaria de los calendarios es religiosa o mágico-religiosa. Servían esencialmente para prever el retorno de hechos que se creía que traían necesariamente aparejada la celebración de determinados ritos o la producción de un determinado fenómeno relevante para la religión. Aunque es difícil probar que realmente han sido instituidos para asegurar la observancia regular de concomitancias entre imágenes y ritos, sin embargo se puede observar que las rectificaciones a que han dado lugar, incluso bastante recientemente, han tenido por finalidad recuperar la regularidad de esas concomitancias, lo que, por lo menos, constituye una fuerte presunción en relación a su instauración primera. La finalidad de las reformas juliana y gregoriana del calendario ha sido esencialmente religiosa. Son también razones religiosas las que determinaron que esas reformas no fueran aceptadas sin oposición y que se mantuviera algo de los calendarios abolidos. La autoridad de la convención que instauro el calendario le proporciona una realidad igual a la de los fenómenos sobre los que se pretende regularlo. En pocas palabras, el calendario es el orden de la periodicidad de los ritos. Su historia nos enseña, por otro lado, que es el código de las cualidades del tiempo. Los primeros calendarios son almanaques que registran, día a día, los pronósticos y prescripciones mágico-religiosas<sup>71</sup>.

De este modo, la institución de calendarios no tiene por finalidad única, ni, sin duda, por finalidad principal, la medición del paso del tiempo, considerado como cantidad. Procede no de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la idea de un tiempo cualitativo, compuesto de partes discontinuas, heterogéneas y que vuelve continuamente sobre sí mismo, cuyas características hemos expuesto anteriormente. A decir verdad, la fructificación continua de esta segunda noción era capaz, a fin de cuentas, de producir la primera. La multiplicación de puntos cualificados, la diferenciación progresiva de partes enumerables, incluso la confusión de cualidades, que hemos ya descrito, tenía que conducir al análisis de las síntesis

<sup>71</sup> Cfr. CHABAS, *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne*.

primeras. En suma, el trabajo de abstracción, de donde ha surgido la noción de tiempo objetivo, cuantitativo y abstracto, es quizá la continuación de aquel otro que desgajó de las cosas al tiempo cualitativo y semiconcreto.

(Traducción: Ramón RAMOS TORRE.)

---

# CRITICA DE LIBROS